
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4A69 N

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



Die

Selbständigkeit der Dogmatik

gegenüber der

Religionsphilosophie.

Von

Lic. theol. Ludwig Ihmels,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Sonderabdruck
aus der
Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des achtzigsten Geburtstages
Sr. königlichen Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern.

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1901.

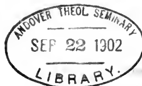
Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.

Von

Ludwig Ihmels.

In einer Festschrift, welche die Universität Erlangen überreicht, bedarf es gewiss keiner Motivierung, wenn innerhalb der systematischen Theologie an die Selbständigkeit der Dogmatik erinnert wird. Ihre Behauptung gehört ja zweifellos zu den Eigentümlichkeiten der sogenannten Erlanger Theologie. Für von Hofmann [1]) ist der Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaftslehre, überhaupt genommen, mit dem Ausgangspunkt der systematischen Theologie identisch. Wenn die Theologie die Wissenschaft vom Christentum ist, so muss sie notwendig damit beginnen, diesen ihren Gegenstand zu benennen, also die Frage zu beantworten, welcher und was für ein Erkenntnisgegenstand das Christentum ist. Die Beantwortung dieser Frage kann aber nur in der Form einer Selbstaussage des Christen geschehen. Der Christ ist sich selbst Gegenstand der Erkenntnis, und die systematische Theologie ist weiter nichts als Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen und in dieser Weise wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums. Das bedeutet aber mit anderen Worten, dass die Beantwortung der Frage, was es um das Christentum ist, Aussage einer Erfahrungsthatsache ist, über welche, wie die Natur einer Erfahrungsthatsache es mit sich bringt, nicht hinausgegangen werden kann. Hofmann hat weder die Notwendigkeit aner-

1) von Hofmann, Ethik, p. 13 ff.; Encyklopädie der Theologie, herausgegeben von Bestmann, p. 29 ff.; Schriftbeweis p. 4 ff.



kannt, das Recht einer Wissenschaft vom Christentum etwa erst vor dem Forum einer Gesamtwissenschaft zu rechtfertigen, noch hat er auch das Bedürfnis empfunden, sich selbst über das Recht seiner Selbstgewissenschaft Rechenschaft zu geben.

Hinsichtlich des letzteren Punktes ist die Stellung von Franks ja eine ganz andere. Er hat eine dringende Aufgabe der evangelischen Theologie, zumal in der Gegenwart, darin gesehen, dass sie Antwort auf die Frage gebe, warum der Christ glaube.[2]) Demgemäss wird dem System der christlichen Wahrheit ein System der Gewissheit vorausgeschickt, in welchem über die Realität und Normalität der christlichen Gewissheit, diese im Sinne der Wahrheitsgewissheit verstanden, Vergewisserung gesucht wird. Aber über die christliche Erfahrung geht er auch dabei nicht hinaus. Die Rechenschaftslegung, welche er fordert, ist doch auch bei ihm durchaus im Sinne einer Rechenschaft gemeint, die der Christ zunächst lediglich sich selbst gibt: der Christ soll sich Antwort auf die Frage geben, wie er zu seiner christlichen Wahrheitsgewissheit gekommen ist und warum er auch unter dem mannigfaltigen Widerspruch, von dem sie bedroht wird, an ihr festhält. Auf diese Frage kann auch nach von Frank der Christ zuletzt nur durch Rückgang auf die eigentümliche Erfahrung antworten, in der er Christ geworden ist und wird. Demgemäss ist das, was Frank beabsichtigt, ebenso bestimmt von der Apologetik unterschieden, als auch in scharfen Gegensatz zu dem gesetzt, was die Religionsphilosophie beabsichtigt. Hinsichtlich ihrer Auffassung von der Selbständigkeit der theologischen Aufgabe sind also von Frank und von Hofmann durchaus eins.

Nun ist aber gegen diese Weise, die systematische Darstellung des Christentums zu verselbständigen, im Interesse ihrer Wissenschaftlichkeit scharfe Einsprache erhoben. Auch von dem Frankschen Versuch, die Dogmatik zu fundamentieren, hat man noch den Eindruck gehabt, dass hier die theologische Arbeit in einer Weise gegen alle andere wissenschaftliche Arbeit isoliert werde, dass sie zuletzt die erstrebte Selbständigkeit mit dem Verzicht auf die wissenschaftliche Haltung werde erkaufen müssen. Dabei darf von vornherein der Einwand besondere Beachtung beanspruchen, dass die Theologie, wie sie in der wissenschaft-

2) Ausser dem System der christlichen Gewissheit, 2. A. 1884 u. 1881 ist besonders zu vergleichen v. Frank, Zur dogmatischen Prinzipienlehre, N. k. Z. 1893 p. 105 ff.

lichen Bearbeitung einer Erscheinung der Religion ihre Aufgabe habe, so nur dadurch ihr wissenschaftliches Recht behaupten könne, dass sie irgendwie in der Gesamtwissenschaft von der Religion Anknüpfung suche. Wie dieser Einwand jedenfalls das eigenste Interesse der theologischen Arbeit trifft, so scheint er auch so formuliert werden zu können, dass das Interesse der Selbständigkeit der dogmatischen Arbeit nicht Schaden leide. Wenigstens hat auch ein Theolog wie Kaftan, der ebenfalls eine Fundamentierung der Theologie auf die Religionsphilosophie bestimmt ablehnt,[3]) doch das Prognostikon gestellt, dass der Widerspruch Franks, innerhalb der Dogmatik von einer Untersnchung der Religionen auszugehen, allmählich verstummen werde.[4]) Aber eben weil hier in der Hauptsache, der Forderung der Selbständigkeit der Dogmatik, Einverständnis herrscht, müsste eine Verständigung über die erhobenen Bedenken verhältnismässig leicht sein. Ganz anders steht es dagegen da, wo gerade die Selbständigkeit der Dogmatik in Frage gestellt wird. Das aber ist in der jüngsten Zeit besonders lebhaft von Troeltsch geschehen, insofern er mit allem Nachdruck für die Gegenwart eine Fundamentierung der Theologie auf die Religionsphilosophie fordert.[5]) Schon die Motivierung der Forderung aber durch den Hinweis anf die eigentümliche Aufgabe, welche gerade die gegenwärtige Situation der Theologie stelle, mag wohl zu einer Untersuchnng Anlass geben, ob denn auch heute noch ein Standpunkt, wie Frank ihn behauptet, möglich ist.[6])

Die Punkte aber, auf die es ankommt, und der Unterschied zwischen der früheren und der gegenwärtigen Situation, auf den zu achten ist, werden am einfachsten heraustreten, wenn wir von dem ausgehen, was die altlutherischen Dogmatiker in ihrer „Einleitung" in die Dogmatik erstrebten. Anch in diesem Stück hatte die alte Dogmatik vor der gegenwärtigen unleugbar den Vorzng grösserer Geschlossenheit voraus. Darüber darf dann heute ja weitgehendes Einverständnis vorausgesetzt werden, dass die Prolegomena in der vorliegenden Gestalt nicht haltbar sind.

---

3) Kaftan, Die Selbständigkeit des Christentums. Z. f. Th. u. K. 1896, p. 382.

4) Kaftan, Dogmatik, p. 9.

5) Cf. z. B. Troeltsch, Geschichte u. Metaphysik. Z. f. Th. u. K. 1898, p. 9f.

6) Der Gegensatz zu dem, was etwa Frank erstrebt, kommt bei Troeltsch, ohne dass Franks Name genannt würde, besonders in der Abhandlung über die Selbständigkeit der Religion (Z. f. Theologie u. Kirche, 1895, p. 372f.) in einer Weise zum Ausdruck, die ebensoviel Verständnis für das erstrebte Ziel, als in der Sache scharfe Ablehnung zeigt.

Keineswegs ist man aber auch über das andere einig, was an ihre Stelle zu setzen sei. Ein Grund der Ablehnung dürfte ja freilich gemeinsam sein, in ihm haben sich Theologen wie v. Frank, v. Öttingen, Lobstein zusammengefunden. Es ist derjenige Punkt, der in der That am unmittelbarsten sich aufdrängt, dass nämlich offenbar in der Einleitung zur Dogmatik bereits eine Reihe von Punkten zur Besprechung kommt, die auch in die Dogmatik selbst hineingehören. Indes ist es doch mit der Feststellung dieser Thatsache nicht gethan; indem die alten Dogmatiker zum Teil innerhalb des Systems auf jene Punkte noch einmal zurückkommen, erkennen sie ja selbst die Schwierigkeit an, von der das Verfahren gedrückt wird. Aber die Frage ist ja, ob dieser Übelstand nicht notwendig mit dem, was die alte Dogmatik erstrebte, verknüpft ist, und ob nicht etwa dieses Ziel, das sie sich steckt, eine Aufgabe bedeutet, auf die die Einleitung in die Dogmatik unter allen Umständen nicht verzichten kann. Was aber jene Prolegomena erstreben, lässt sich auf drei Punkte zurückführen. Ganz allgemein ausgedrückt will auch die alte Dogmatik mit ihrer Einleitung die Aufgabe und Methode der Dogmatik feststellen. Darin aber ist für sie das Doppelte eingeschlossen, dass sie den Ort nachzuweisen sucht, an welchem das Christentum, beziehungsweise die Wissenschaft vom Christentum einzuordnen ist, und das wissenschaftliche Recht der Dogmatik nachzuweisen unternimmt. Das erste sucht sie so zu erreichen, dass sie etwa auf grund [7] einer Wesensbestimmung der Theologie zunächst unter dem Titel einer falschen Theologie die heidnische Religiosität wie die ψευδολογία Judaica seu Talmudica und die mataeologia Muhammedana, aber auch die irrigen Richtungen innerhalb des Christentums selbst abweist, dann aber von einer Unterscheidung der theologia ἀρχέτυπος, die nur Gott eigne, und der theologia ἔκτυπος, die der Kreatur zugänglich sei, ausgehend durch immer genauere Abgrenzung zuletzt den Platz findet, an dem die theologia supernaturalis sive revelata einzuordnen ist, um dann endlich innerhalb dieser theologia supernaturalis durch weitere Unterabteilung zuletzt der Dogmatik ihren Ort anzuweisen. Durch diese Bestimmungen aber wird insofern auch schon die Lösung der zweiten Aufgabe vorbereitet, als durch die Verhältnisbestimmung der theologia naturalis und supernaturalis auch die allgemeine Grundlage für die wissenschaftliche Fundamentierung der

7) Quenstedt, theologia didactico polemica, 1685, p. 1 ff.

systematischen Darstellung der letzteren gelegt wird. Zwar nicht so, dass durch eine Beschreibung der natürlichen Gotteserkenntnis die charakteristischen Merkmale gewonnen werden sollten, durch deren Realisierung dann das Christentum als die Wahrheit der Religionen sich erwiese. Wo vielmehr wie bei Buddeus ein solches Verfahren versucht wird, da ist die ursprüngliche Konzeption der alten Dogmatik völlig aufgegeben. Für sie ist gerade charakteristisch, dass nicht das Christentum vor der natürlichen Gotteserkenntnis sich legitimieren, sondern über das Recht der letzteren nur vom Standpunkt der übernatürlichen Offenbarung entschieden werden soll. Soweit also die natürliche Gotteserkenntnis zum Wahrheitsbeweis für die christliche Offenbarung in direkte Beziehung gesetzt wird, kann die Verhältnisbestimmung zuletzt nur im negativen Sinne ausfallen. Wäre die Sünde nicht eingetreten, so würde freilich die natürliche Theologie den Weg zur Seligkeit zeigen können, nun aber dient sie trotz aller Wahrheitserkenntnisse, die im einzelnen noch in ihr enthalten sind, zuletzt nur dazu, das Postulat einer übernatürlichen Offenbarung zu begründen.[8]) Dass aber diese Offenbarung Realität ist, wird lediglich dadurch erwiesen, dass die Schrift, in welcher diese Offenbarung für uns vorhanden ist, durch Vermittlung des testimonium spiritus sancti als Gottes gewisses Wort sich an uns selbst beglaubigt. Eben damit ist auch der Beweis für das wissenschaftliche Recht der Dogmatik geliefert, insofern auch sie an der heiligen Schrift ihr letztes einheitliches Prinzip hat, wie jede in sich selbständige Wissenschaft.

Nun versteht sich von selbst, dass die allgemeine Aufgabe, welche die Prolegomena zu lösen unternehmen, unter allen Umständen eine bleibende Aufgabe für die Einleitung in die Dogmatik bedeutet. Es fragt sich aber, ob nicht notwendig die beiden anderen Aufgaben darin eingeschlossen sind, und es nur darauf ankommt, diese gegenwärtig mit anderen Mitteln in Angriff zu nehmen, als wie es damals geschehen konnte und zu geschehen brauchte. Der Unterschied unserer gegenwärtigen Situation von der damaligen besteht aber doch vor allem darin, dass damals eine Unterscheidung zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarungserkenntnis als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden durfte, so dass die wissenschaftliche Bestimmung und Begründung des Christentums direkt durch Nachweis des einzigartigen supranaturalen Charakters

8) Baieri compendium theologiae positivae, ed. Preuss. p. 12.

für erbracht gelten konnte. Ist die Situation in dem Stück völlig anders geworden, so kann die Aufgabe selbst gerade um deswillen um so dringender gefordert erscheinen.

In der That kann es den Anschein haben, dass, wenn doch von der Aufgabe der Dogmatik nicht gehandelt werden kann, ohne das Wesen des Christentums festzustellen, eine solche Feststellung in wissenschaftlich allgemeingültiger Weise nur so geschehen könne, dass sie nicht bloss empirisch aufgenommen, sondern vom Boden der allgemeinen Religionswissenschaft das Verständnis für das spezifische Wesen des Christentums zu gewinnen versucht wird. Wie soll verhütet werden, dass der Dogmatiker bei der Beschreibung des Wesens des Christentums nicht etwa in der Zeichnung des Bildes dadurch sich vollständig vergreift, dass er nebensächliche Züge ungebührlich in den Vordergrund rückt, Hauptpunkte dagegen zurücktreten lässt oder gar übersieht, wenn er nicht durch eine Orientierung in dem Gesamtleben der Religionen wenigstens die Punkte sich bezeichnen lässt, auf die es ankommt? Ebenso scheint zu einem solchen Ausgang von der allgemeinen Religionswissenschaft weiter der Umstand zu drängen, dass, wie man im übrigen auch die Aufgabe der Dogmatik bestimmen mag, jedenfalls die Forderung bestehen bleibt, dass der Dogmatiker nicht bloss ein Referat über die christliche Wahrheit zu geben hat, sondern dieselbe als *die* Wahrheit darzustellen hat. Dann aber scheint doch gegenwärtig der Dogmatiker weniger als je sich einfach darauf zurückziehen zu dürfen, dass die Dogmatik wie jede andere Wissenschaft das Recht haben müsse, die Realität des Gegenstandes, den sie behandelt, vorauszusetzen. Schon ein Blick auf die Weise, wie etwa die Religionswissenschaft in vielen ihrer Vertreter zu demselben Gegenstand, der der Bearbeitung der Dogmatik unterliegt, sich stellt, scheint ja dem Dogmatiker die Verpflichtung zum Bewusstsein bringen zu müssen, Rechenschaft darüber zu geben, wie er dazu komme, an der Realität des im Christentum Geglaubten festzuhalten. Eine solche Verantwortung der christlichen Gewissheit scheint aber wieder nur von dem Boden der allgemeinen Religionswissenschaft aus geschehen zu können. Gewiss wird sie auch immer noch mit Angriffen von seiten der Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft sich auseinander zu setzen haben. Offenbar aber trifft kein anderer Widerspruch das Christentum so sehr auf seinem eigenen Boden als derjenige, welcher von einer Untersuchung des Gesamtlebens der Religionen aus erhoben wird. Sodann aber kann

umgekehrt ein wirklicher Beweis für das Christentum, wieviel sonstige Momente er auch zu berücksichtigen haben mag, doch erst dann für wirklich erbracht gelten, wenn er den Anspruch des Christentums begründet hat, im Unterschied von den übrigen Religionen Wahrheit in einzigartigem Sinne zu sein, wie man auch immer diesen Anspruch näher verstehen mag. Aus dem allen aber scheint sich zu ergeben, dass in Wirklichkeit jene beiden früher bezeichneten Forderungen gegenwärtig vom Boden der allgemeinen Religionswissenschaft aus zu befriedigen sind.

Ein Blick auf den Begründer der neueren Dogmatik, Schleiermacher, kann diesem Resultat zur Bestätigung dienen. Im ersten Paragraphen seiner Glaubenslehre erklärt er es ja für den einzigen Zweck der Einleitung, die dem Werk selbst zu Grunde liegende Erklärung aufzustellen und die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten, sofort aber im zweiten Paragraphen schliesst sich daran der Satz, dass eine Erklärung der Dogmatik nur dann gegeben werden könne, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständigt habe, und nun folgen in der bekannten Weise Lehnsätze aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik, um zunächst das Wesen der Frömmigkeit festzustellen, dann aber die Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften unter Nachweis von Stufen der Entwicklung herauszustellen, um so endlich des eigentlichen Wesens des Christentums sich zu bemächtigen. Was Schleiermacher damit ausführt, ist lediglich eine Realisierung des Programms, das er in seiner Encyklopädie aufgestellt hatte, wenn er dort schon aus der doppelten Unmöglichkeit, das Wesen des Christentums rein wissenschaftlich zu konstruieren oder umgekehrt bloss empirisch aufzufassen, den Schluss gezogen hatte, dass es sich nur kritisch bestimmen lasse durch Gegenhalten des im Christentum Gegebenen und der möglichen Verschiedenheit frommer Gemeinschaften (§ 32). Die Ausführung dieses Programms bringt freilich Schleiermacher in nicht geringe Schwierigkeit im Vergleich zu dem, was er sonst erstrebt. Sonst nämlich gehört es ja nicht zu seinen geringsten Verdiensten, dass er die Dogmatik grundsätzlich der Philosophie gegenüber hat verselbständigen wollen, — wie verträgt es sich damit, dass der Dogmatiker zunächst seinen Standpunkt über dem Christentum nimmt, und aus philosophischen Disziplinen gerade die für die Grundlegung des Werkes entscheidenden Sätze zu Lehen nimmt? Indes allein schon der Umstand, dass der grosse Systematiker durch diese Bedenken sich nicht von jenem Ausgangspunkt hat abhalten lassen,

möchte Bürgschaft dafür zu sein scheinen, dass einerseits dieser Ausgangspunkt unentbehrlich sei, anderseits der von uns empfundene Widerspruch jedenfalls keine sachliche Bedeutung habe. Unter allen Umständen ist es bedeutsam genug, dass Schleiermacher der Dogmatik die doppelte Aufgabe hinterlassen hat, einerseits die Selbständigkeit der Dogmatik zu wahren, anderseits bei der allgemeinen Religionswissenschaft Anknüpfung zu suchen. Wird aber die letztere Forderung so allgemein formuliert, so wird zugleich verständlich, dass man in sehr verschiedener Weise an Schleiermacher auch in diesem Punkte hat Anschluss suchen können.

Troeltsch hat den Anschluss an Schleiermacher im Sinne einer direkten Fundamentierung der Theologie auf die Religionsphilosophie vollzogen.[9] Dafür beruft er sich auf die gegenwärtige Situation in dem

9) In Betracht kommen von Troeltsch besonders: Die Selbständigkeit des Christentums, Z. f. Th. u. K. 1895, 1896, Metaphysik u. Geschichte, Z. f. Th. u. K. 1898, p. 1 ff.; Zur theologischen Lage, Christl. Welt 1898, 627; Theol. Jahresbericht XVIII, 509; Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, 1900. — Dagegen kam mir die Abhandlung von Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode der Theologie, mit der er auf die Untersuchung von Niebergall über die Absolutheit des Christentums geantwortet hat (beide Aufsätze als Separatabdruck aus „Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein". Neue Folge. Viertes Heft erschienen), erst zu Gesicht, nachdem diese Arbeit, die schon im Anfang Oktober geschrieben werden musste, für den Druck fertig gestellt war. Eine Berücksichtigung dieser Abhandlung war daher leider nicht mehr möglich. Nur hier mag darauf hingewiesen werden, dass Troeltsch in ihr die Punkte, auf die es ihm ankommt, mit besonderer Deutlichkeit herausgehoben hat, und dass dabei die Ausführungen des Nachfolgenden mehrfach ihre ausdrückliche Bestätigung erhalten. Zu vergleichen ist nach der Richtung besonders das, was Troeltsch p. 103 f. über seine Stellung zur Absolutheit des Christentums einerseits und seine Ablehnung des Relativismus anderseits sagt. Wenn dann freilich der ganze Unterschied zwischen der von ihm geforderten neuen Methode und der alten auf den Unterschied einer historischen und dogmatischen Methode hinausgeführt wird, so muss die folgende Abhandlung selbst erkennen lassen, in welchem Sinne nur dem zugestimmt werden kann. Soweit damit nur gesagt sein soll, dass Troeltsch erst von einer geschichtlichen Überschau aus das Verständnis des Christentums gewinnen will, während die kirchlich herkömmliche Anschauung von einer in sich selbst beruhenden Gewissheit um das Christentum ausgeht, dienen ja wieder die nachfolgenden Ausführungen dieser Bestimmung des Unterschiedes lediglich zur Bestätigung. Hat nun aber der Unterschied der „Methode" sachlichen Grund, und soll im Zusammenhang der Frage nach diesem sachlichen Recht auch die Unterscheidung historischen und dogmatischen Verständnisses des Christentums einen sachlichen Gegensatz bedeuten, so muss dem freilich die „dogmatische" Betrachtungsweise widersprechen, so gewiss sie mit dem Zugeständnis sich selbst aufgeben würde, dass ihr Verständnis des Christentums, historisch angesehen, nicht zutreffend sei. Es kommt dann eben alles auf die Vorfrage an: Ist das geschichtliche Christentum den übrigen geschichtlichen Ereignissen wesentlich gleichartig? Ist diese Frage zu bejahen, so ist diejenige Anschauung, zu der Troeltsch sich im Gegensatz weiss, eben durch die

Sinne, dass durch die Lage der allgemeinen wissenschaftlichen Forschung der alte kirchliche Supranaturalismus einfach unmöglich gemacht werde. Drei Punkte sind es nach ihm, die hier vor allem in Betracht kommen.[10]) Einmal hat es sich ergeben, dass das Christentum in seiner Entstehung und Entwicklung durch die vorangegangene religiöse Entwicklung, durch die geschichtliche Gesamtlage, durch gleichzeitige kulturelle und religiöse Einflüsse, durch den Geist und die natürliche Volkskraft der Nationen, in denen es sich entwickelt, so sehr beeinflusst wird, dass eine Scheidung von Natürlichem und Übernatürlichem, menschlich Bedingtem und unmittelbar Göttlichem einfach unmöglich ist. Über dies Bedenken hilft auch die Persönlichkeit des Stifters nicht hinweg. Vielmehr gerade erweist sich für eine schärfere Betrachtungsweise hier die ganze Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem als überhaupt auf die Thatsachen nicht passend. Denn bei aller Originalität der Person Jesu sind es in Wirklichkeit doch sehr komplizierte Voraussetzungen, von denen aus seine Predigt zu begreifen ist. Was er Neues bringt, ist wesentlich die tiefe und lebendige Konzentration aller bisherigen religiösen und ethischen Gedanken durch die Verheissung des Gerichts, Weltendes und Gottesreiches und durch die Forderung der wahren Gerechtigkeit vor dem Angesicht Gottes, die beide aufs innigste geknüpft sind an seine Autorität und einzigartige Gottesgemeinschaft. Dies Neue reicht völlig aus, um deutlich zu machen, wie Jesus eine neue Stufe der Frömmigkeit erreichen lässt. Aber freilich um eine schlechthin ganz andersartige Stufe handelt es sich nicht, und den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen auf die Person Jesu zu übertragen, haben wir demnach keinen Anlass. Endlich weist Troeltsch auf die Analogien aus anderen Religionen hin. Wir begegnen dort nicht bloss einer Macht und Stärke der Frömmigkeit, die sich in ihrer Empfindungsstärke in nichts vom Christentum unterscheidet und den gleichen Zugang zu Gott behauptet. Auch inhaltlich stossen wir auf manche Parallelen, den Zug z. B. zum Universalismus, eine bedeutsame Vergeistigung und Versittlichung Gottes, eine religiös begründete Ethik der Liebe, eine

Geschichte gerichtet, und alle Dogmatik wird daran nichts ändern. Im andern Fall dagegen kann selbstverständlich ebensowenig eine historische Thatsache durch eine historische Methode beseitigt werden, für welche die prinzipielle Gleichartigkeit alles Geschehens Fundamentalsatz ist; — dieser Satz muss sich vielmehr dann eine Korrektur gefallen lassen.

10) Metaphysik u. Geschichte, Z. f. Th. u. K. 1898 p. 5f.

Gewissheit der Erlösung; — wie soll denn dieselbe Erscheinung in der einen Religion rein natürlich, in der anderen dagegen übernatürlich gedeutet werden? Das sind die Thatsachen, die nach Troeltsch die ausschliesslich supranaturale Deutung des Christentums einfach unmöglich machen, eben um deswillen aber auch die Theologie zwingen, rundweg darauf zu verzichten, dem Christentum im voraus eine Ausnahmestellung ausmachen zu wollen. Was übrig bleibt, ist vielmehr nur dies, dass auch die Theologie dem Christentum sich erst von der Gesamterscheinung der Religion aus nähert und auf grund einer Untersuchung des geschichtlichen Entwicklungsganges die Frage nach dem Wahrheitswert der einzelnen Religionen und damit des Christentums zu beantworten unternimmt. In diesem ganz bestimmten Sinn ist es also gemeint, wenn Troeltsch die Religionsphilosophie als Grundlage der Theologie fordert.

Nun kann die Darstellung von Troeltsch zweifellos sehr lebhaft die Schwierigkeiten zum Bewusstsein bringen, mit denen gegenwärtig eine supranaturale Deutung des Christentums sich auseinander zu setzen hat. Man darf sagen, dass es gegenwärtig für die Theologie, welche an ihr festhält, geradezu eine Lebensfrage bedeutet, ob sie diesen einzigartigen Anspruch auch der Gewalt gegenüber behaupten kann, mit welcher der Entwicklungsgedanke auch innerhalb der Religionswissenschaft sein Recht fordert. Und es liegt auf der Hand, dass, wenn dieser Anspruch aufgegeben werden müsste, das Christentum selbst ein völlig anderes würde. Gleichwohl ist es nicht richtig, dass die Frage nach dem Supranaturalismus auch für die Frage nach der Grundlegung der Theologie die zunächst entscheidende ist. Zwar hängen beide Fragen eng zusammen, und es soll sogleich hier ausgesprochen werden, dass vollends auf supranaturalem Standpunkt die Fundamentierung der Theologie auf die Religionsphilosophie völlig unmöglich ist. Aber dennoch kommt es hier zunächst auf eine andere Frage an. Es ist sehr wohl denkbar, dass jemand mit Troeltsch den Supranaturalismus ablehnt, gleichzeitig aber die von ihm geforderte Grundlegung der Theologie ebenso ablehnt, vorausgesetzt freilich, dass er nicht schon auf dem Standpunkt des Relativismus und Skeptizismus angekommen ist. Nun gilt das letztere von Troeltsch gewiss nicht. Er will gerade dieser Strömung und Stimmung, welche die Anerkennung des Entwicklungsgedankens so leicht nach sich zieht, entgegen arbeiten und ist von der Wahrheit des Christentums, so wie er dasselbe versteht, überzeugt. Dann muss nur gefragt werden, wie eine derartige Gewiss-

heit in seinem Sinne entstanden zu denken ist, ob sie auf dem Wege religiösen Erlebens oder wissenschaftlicher Untersuchung gewonnen wird. In letzterem Falle ist gewiss nichts dagegen einzuwenden, wenn auch die Theologie ihr Fundament erst dadurch sich schaffen muss, dass sie auf dem Wege religions-philosophischer Untersuchnng das Verständnis des Christentums und die Gewissheit ihrer Realität sich erarbeitet. Welche Konsequenzen sich freilich daraus ergeben, wird nachher deutlich werden. Gibt es dagegen eine von aller wissenschaftlichen Forschung unabhängige, in sich selbst beruhende religiöse Gewissheit um das Christentum, — und Troeltsch hat selbst gelegentlich den Glaubenscharakter der christlichen Gewissheit stark betont — dann kann der Christ, welcher diese besitzt und an ihr den Grund seines ganzen Lebens hat, unmöglich zugleich als theologischer Arbeiter erst von der Religionsphilosophie sich sagen lassen wollen, was es um das Christentum ist. Auch der antisnpranaturalistische Theolog wird sich dann nicht „ohne Gnade" an die Religionsphilosophie weisen lassen dürfen, ob sie ihn nun zu einem neuen selbständigen Religionsideal oder zum Christentum führe.[11]) Und noch weniger wird er mit der Möglichkeit sich einrichten dürfen, dass die Religion durch leichter allgemein gültig festzustellende Ideale zu ersetzen sei.[12]) So hoch er auch im übrigen die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung einschätzen mag, Fundament der Theologie in dem Sinne, wie Troeltsch sie fordert, kann sie ihm nicht sein.

Dabei macht es selbstverständlich grundsätzlich angesehen gar keinen Unterschied, ob der Theolog diese Fundamentierung von einer philosophischen Disziplin sich bieten lassen oder selbst vollziehen soll. Denn auch der Theolog soll ja eben diese Arbeit nicht als Theolog nnternehmen, d. h. er darf kein Verständnis vom Christentum mitbringen wollen, das ihm im voraus feststünde, sondern muss lediglich von solchen Voraussetzungen ausgehen, welche auch jedem beliebigen anderen in gleicher Weise zugänglich sind. Würde er es anders halten, so würde er eben doch wieder einer „spezifisch christlich-theologischen Methode" sich bedienen und sich „Vorzugsbedingungen" ausmachen, durch die eine wissenschaftliche Verständigung mit den Zeitgenossen ausgeschlossen wäre. Der Umstand also, dass nach Troeltsch allerdings diese Fundamentierung der

11) Geschichte u. Metaphysik, p. 19.
12) Theologischer Jahresbericht XVIII, p. 510.

Theologie dem Theologen selbst zufällt, kann für den, welcher eine selbständige Gewissheit um die Religion und das Christentum behauptet, nur dazu dienen, die Forderung desto unerträglicher zu machen, dass, wenn er das, was ihm unter allem das Gewisseste ist, theologisch zu bearbeiten unternimmt, er zunächst eben diese Gewissheit völlig ausser Ansatz lassen muss, ja direkt mit der Möglichkeit sich einrichten soll, dass diese seine Arbeit selbst seine Gewissheit als Illusion erweise. Die Frage demnach, auf die es hier zunächst ankommt, ist lediglich diese: gibt es eine in sich selbst beruhende, unmittelbar religiöse Gewissheit um das Christentum oder nicht?

Oder ist diese Fragestellung doch etwa falsch, weil sie den Unterschied von Glauben und Theologie nicht beachtet? Wo jemand hier einen Widerspruch empfindet, bedeutet das nicht etwa nur eine völlige Verkennung der theologischen Aufgabe? Man möchte ja urteilen, dass der Glaube freilich eine unmittelbare Gewissheit um das Christentum besitze, aber dass das ja gerade ein bedeutsames Stück der theologischen Aufgabe sei, diese unmittelbare Gewissheit wissenschaftlich zu rechtfertigen. Ob und in welchem Sinne eine solche Forderung an die Theologie wirklich begründet ist, wird hernach deutlich werden. Jedenfalls aber bedeutet sie etwas ganz anderes, als wie Troeltsch will. Denn in einem solchen Falle wird ja gerade die Gewissheit um das Christentum vorausgesetzt, und es kommt lediglich zu einer nachträglichen Rechtfertigung derselben. Eine solche ist nun ja freilich in sehr verschiedener Weise versucht und oft genug so versucht, dass das Verfahren dem, was Troeltsch beabsichtigt, ähnlich zu sein scheint. Auch hier hat man sich nämlich gesagt, dass ein allgemein gültiger wissenschaftlicher Beweis für das Christentum doch nur so erbracht werden könne, dass von aller Erkenntnis, die allein dem Christen als solchem zugänglich ist, abgesehen werde. Nun ist es Troeltsch schwerlich zu verdenken, wenn er mit der Forderung einer solchen nachträglichen, voraussetzungslosen Rechtfertigung des Christentums nicht einverstanden ist und von ihr wenig hofft. Denn eine Untersuchung, welche alles, was erst bewiesen werden soll, wirklich ausser Ansatz lässt und für die das Resultat gleichwohl von vornherein feststeht, muss notwendig auf Misstrauen stossen. Insofern ist Troeltsch entschieden im Vorteil, wenn er im voraus rundweg erklärt, mit jedem Resultat seiner Forschung sich einrichten zu wollen. Aber freilich bleibt dann die Frage: wie kann das der Theolog,

wenn er als Christ eine selbständige Gewissheit um das Christentum kennt? Wie kann er zugleich seiner Sache gewiss sein und doch die Möglichkeit, dass es mit ihr sich ganz anders verhalten könne, offen lassen?

Oder handelt es sich hier vielleicht doch nur um ein Dilemma, das allein der religiöse Unglaube schafft? Man möchte ja fragen, ob die ganze Schwierigkeit nicht nur durch die stillschweigende Voraussetzung entstehe, dass das Resultat der voraussetzungslosen wissenschaftlichen Forschung notwendig der christlichen Wahrheitsgewissheit widersprechen müsse. Kann das nicht ganz anders sein, ja muss es nicht anders sein? Wenn doch das Christentum die Wahrheit ist und die Wahrheit nur eine sein kann, dann scheint doch alle ehrliche wissenschaftliche Forschung — und an solcher haben wir keinen Mangel — zuletzt dem Christentum notwendig zur Bestätigung dienen zu müssen. Wenn dabei die Theologie wirklich Glauben an ihre Sache hat, dann bethätige sie ihn erst einmal dadurch, dass sie die Entscheidung über die von ihr behauptete Wahrheit rückhaltlos dem Forum der allgemeinen Religionswissenschaft anvertraue, — so etwa möchte man argumentieren. In Wirklichkeit ist ja bekannt genug, dass Vertreter dieser Wissenschaft sehr geneigt sein werden, lediglich ein Misstrauen gegen die eigene Sache darin zu sehen, wenn die Theologie eine solche Forderung, wenigstens in dem Sinne, wie sie dort gemeint ist, nicht anerkennen will. Sollten wir nicht von der Zuversicht Troeltschs lernen, in der er gewiss ist, dass alle wissenschaftliche Forschung nur den überragenden Wert des Christentums bestätigen kann? Sehen wir denn einmal in Anlehnung an seinen Versuch zu, wie weit auf dem Wege rein wissenschaftlicher Feststellung zu kommen ist.

Gerade an die Troeltschschen Ausführungen aber bei einem solchen Versuch sich anzulehnen, empfiehlt sich um deswillen, weil dieser grundsätzlich es ablehnt, von bestimmten philosophischen Voraussetzungen auszugehen. So sehr seine Ausführungen gelegentlich auch etwa an Hegelsche Konstruktionen erinnern können, so wenig ist es doch in Wirklichkeit seine Absicht, eine Metaphysik des Absoluten, wie er es nennt, zur Grundlage seiner Darstellung zu machen. Damit erst ist die Bahn für eine wirklich allgemeine wissenschaftliche Verständigung frei gemacht. Wo vom Standpunkt einer bestimmten Metaphysik aus Religionsphilosophie getrieben wird, da ist zuletzt notwendig nicht die religionsphiloso-

phische Untersuchung das Entscheidende, sondern jene metaphysische Voraussetzung. Ganz anders steht es dagegen da, wo eine einfache Analyse und Konstruktion des thatsächlich Vorliegenden erstrebt wird. Man mag ja freilich von vornherein zweifelhaft sein, ob auch hier ohne bestimmte Voraussetzungen wirklich auszukommen ist, und Troeltsch hat dann doch selbst wieder eine Metaphysik des Geistes oder der Geschichte als Grundlage gefordert. Aber die Forderung ist von ihm doch lediglich im Sinne einer Regel gemeint, durch welche die Verarbeitung des thatsächlich vorliegenden Materials ermöglicht werden soll, und es wird ausdrücklich vorbehalten, dass sie an der Wirklichkeit erst sich zu bewähren habe. Vor allem der letzte Zusatz scheint dann ja doch die Hoffnung zu begründen, dass es hier zu einer allgemein gültigen Verständigung kommen werde.

Näher verläuft die Darstellung bei Troeltsch so, dass zunächst in einer religionspsychologischen Erörterung das Problem, welches das Vorhandensein von religiösen Vorstellungen in unserem Seelenleben der Beobachtung aufgibt, zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird Gleich hier bewährt sich, wie ernstlich Troeltsch das ganze Verfahren bei einer Analyse des thatsächlich Vorliegenden festhalten will, insofern nämlich hier völlig darauf verzichtet wird, etwa auf psychologischem Wege das „Wesen" der Religion feststellen zu wollen, um hernach es im Christentum als realisiert aufweisen zu können. Vielmehr wird hier zunächst lediglich festgestellt, dass die Religion nicht aus anderen Seelenthätigkeiten abgeleitet werden kann, sondern ein Urphänomen der Seele bedeutet, dann aber zu zeigen versucht, dass dasselbe nur durch die Hypothese einer intuitiven Gotteserfahrung seine befriedigende Erklärung finde. Das Urteil über den Wert der Religionen und speziell des Christentums soll dagegen nur durch eine Untersuchung der Religionsentwicklung selbst gewonnen werden. Diese Untersuchung fusst dadurch auf der ersteren, dass wie dort die Religion überhaupt auf Gotteserfahrung zurückgeführt wird, so hier die ganze Religionsgeschichte als eine Offenbarungsentwicklung gefasst wird, als eine wirkliche Entgegenbewegung Gottes gegen die Menschen. Innerhalb dieser Religionsgeschichte ist demnach für eine spezifisch eigenartige Offenbarung, auf der das Christentum ruhe, kein Platz; vielmehr ist die ganze Religionsgeschichte ein Erlösungsprozess, in dem die göttliche Majestät und Liebe die Menschen aus den Schöpfungsbedingungen, durch die sie in Not, Schmerz, Kampf und Sünde verstrickt

worden sind, zu Gott zurückführt.[13]) Wohl aber gewährt der Nachweis eines stufenweisen Fortschrittes die Möglichkeit, im Christentum den Höhepunkt der bisherigen Entwicklung zu erkennen.

Mehr freilich auch nicht. Dass das Christentum die absolute Religion sei, kann auf dem Wege, den Troeltsch eingeschlagen hat, jedenfalls nicht erwiesen werden. Troeltsch sieht die Sache selbst so an. Einen wissenschaftlichen Beweis für die Absolutheit des Christentums kann nur der führen, der irgend wo anders her ein Ideal der Religion kennt, das dann im Christentum als in absoluter Weise realisiert nachgewiesen wird.[14]) Ob das Wesen der Religion auf dem Wege psychologischer Analyse oder religionsgeschichtlicher Orientierung zu finden versucht wird, oder man es sich einfach von der Metaphysik darbieten lässt, macht hier zuletzt nichts aus. Für Troeltsch besteht keine dieser Möglichkeiten; nach ihm erwächst erst in der Religionsgeschichte selbst der Massstab, nach dem die Wertabstufung der Religionen vollzogen sein will. Dann aber ist allerdings kein Beweis möglich, dass die Entwicklung an ihren Schlusspunkt gekommen sei. Es ist daher nur konsequent, wenn Troeltsch die ganze Frage nach der Absolutheit des Christentums in steigendem Masse als eine dogmatische[15]) zur Seite zu schieben versucht hat und wenigstens mit der Möglichkeit einer weiteren Entwicklung besonders innerhalb des Christentums selbst sich einrichtet. Um so merkwürdiger ist dann freilich, dass er in einer der weitgehendsten Ausführungen darüber, dass die thatsächlich unermessliche Präponderanz des Christentums ausreichend sei, doch sofort noch wieder das Zugeständnis anschliesst, dass der wissenschaftlich unkontrollierbare Glaube ja an sie nach Bedürfnis verabsolutierende Reflektionen anknüpfen möge.[16]) Da muss freilich gefragt werden: wie soll das dem Christen möglich sein, wenn er als wissenschaftlicher Theolog sich doch darüber klar ist, dass der Begriff einer absoluten Religion und vollends der einer einmal dagewesenen absoluten Verwirklichungsform dieser Religion, wie es eine Seite

13) Z. f. Th. u. K. 1898 p. 38.

14) Darum ist es ganz in der Ordnung, wenn Wobbermin, Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft, Z. f. w. Th. u. K. 1900, p. 390, der aus der inneren Erfahrung ein Ideal religiössittlichen Bewusstseins als Forderung meint entnehmen zu können, von Tr. den Eindruck hat, dass hier auf einen Beweis für die Absolutheit des Christentums zu leicht verzichtet sei.

15) Theol. Jahresbericht XVIII, 509.

16) Ibid. p. 510.

vorher heisst, für ein irreführendes Erbe des alten kirchlichen Supranaturalismus gelten muss?

Man darf sagen, dass die Entwicklung, welche Troeltschs Stellung zur Absolutheit des Christentums durchgemacht hat, allein schon ein Beweis ist, wie dringend not es thut, darüber vor allem Klarheit zu schaffen, ob die christliche Gewissheit auf dem Wege religiösen Erlebens oder religionswissenschaftlicher Untersuchung zu stande kommt. Wo beides zugleich festzuhalten versucht wird, zehrt notwendig zuletzt das eine das andere auf. Schon in den Untersuchungen über die Selbständigkeit der Religion hat Troeltsch bestimmt die Unmöglichkeit ausgesprochen, aus den Entwicklungsgesetzen der Religion die absolute Religion als solche zu beweisen. Aber eben so bestimmt erklärt er doch, dass der Anspruch auf Absolutheit von dem Wesen des Christentums unabtrennbar sei, und er macht geltend, dass dieser Aussage des Christentums um deswillen der Glaube noch nicht versagt werden dürfe, weil ein solcher Anspruch der Natur nach unbeweisbar sei.[17]) Nun wird man gewiss mit diesen Sätzen durchaus einverstanden sein; auf dem Standpunkt aber, den Troeltsch eingenommen hat, drängen sie notwendig nach zwei Seiten weiter. Kann da, wo die wissenschaftliche Untersuchung aufhört, der „reine Glaube" wirkliche, in sich selbst beruhende Gewissheit begründen, dann wird dieser Glaube schwerlich auch hinsichtlich des übrigen seine Gewissheit von der wissenschaftlichen Forschung zu Lehen nehmen wollen. Oder aber kann wirklich nur durch religionswissenschaftliche Forschung ausgemacht werden, was es um das Christentum ist, dann wird der Glaube auch da nicht Gewissheit zu behaupten wagen, wo diese Forschung ihn im Stich lässt. Darum ist es schwerlich zufällig, wenn Troeltsch schon in seinem Aufsatz über die Geschichte und Metaphysik darauf hinweist, dass wir doch wohl nur infolge der supranaturalistischen Gewöhnung auf den Beweis für die Absolutheit des Christentums so grossen Wert legen, und dann die Sache schliesslich sehr vorsichtig dahin formuliert, dass, wenn ich doch in dem ganzen Umkreis der Religionsgestalten keine höhere kenne als das Christentum und in ihm die Frömmigkeit erst zu ihrer nötigen Tiefe und Kraft gelangt, ich dann „wohl" als meinen Glauben bekennen „darf", dass das Christentum in alledem die vollendete Gottesoffenbarung sei.[18]) Vollends aber muss die Plerophorie des Glaubens

17) Z. f. Th. u. K. 1896, p. 212 f.
18) Z. f. Th. u. K. 1898, p. 54 f.

da absterben, wo, wie in der vorhin angeführten Stelle geschieht, der Gedanke der Absolutheit ein irreführendes Erbe des Supranaturalismus genannt wird. Mag dann der Glaube auch noch so sehr das Bedürfnis einer verabsolutierenden Deutung des Christentums haben, wie sollte er sie noch zu vollziehen wagen? So muss allerdings schon hier jeder, dem das Christentum ohne seine Absolutheit selbst ein völlig anderes würde, darüber sich klar werden, dass eine Fundamentierung der christlichen Gewissheit auf religionswissenschaftliche Untersuchung am entscheidenden Punkt notwendig versagt, eben darum aber, wenn diese schliesslich allein gültiges Verständnis des Christentums soll ermöglichen können, zuletzt die Behauptung jener Position selbst unmöglich macht.

Indes, es kann ja auch einen Augenblick den Anschein haben, als sei an der Behauptung der Absolutheit des Christentums nicht soviel gelegen. Wenn wir nur gewiss sind, dass gegenwärtig tiefere Frömmigkeit als im Christentum für uns nirgends erreichbar ist, mögen wir dann nicht etwa getrost der Zukunft überlassen, was diese bringt? Wie steht es denn mit der Beweisbarkeit der Höchststellung des Christentums im Vergleich zu anderen Religionen? Soll der Versuch gelingen, auf dem Wege entwicklungsgeschichtlicher Konstruktion das Verständnis des Christentums zu gewinnen, so kommt offenbar alles auf den Massstab an, nach dem die Abstufung und Beurteilung der Religionen zu geschehen hat. Nun verschmäht Troeltsch, wie bereits gesagt, vollständig, einen solchen Massstab von irgend wo anders her zu entnehmen; aus dem Thatsachenmaterial selbst soll vielmehr auch das Gesetz ihrer Entwicklung erschlossen werden. Für die Möglichkeit eines derartigen Verfahrens weist Troeltsch auf die Thatsache hin, dass man von dem höheren Standort aus die niederen in ihrer relativen Wahrheit und in ihrer ihnen selbst unbewussst vorwärtstreibenden Kraft verstehen könne. Aber eben dieser Gedanke, der gewiss richtig ist, dient doch nur dazu, die eigenartigen Schwierigkeiten, welche dem beabsichtigten Unternehmen entgegenstehen, zum Bewusstsein zu bringen. Denn wie man auch immer diese Fähigkeit, von dem höheren Standort die niederen Entwicklungsstufen und die in ihnen sich vollziehende Entwicklung zu verstehen, erklären mag, wird die Untersuchung einmal auf diesen Punkt gestellt, so bedeutet das jedenfalls thatsächlich, dass der Christ mit Bewusstsein auf dem Standpunkt des Christen stehen muss, um mit Erfolg die Entwicklung zum Christentum hin überschauen zu können. Es soll nicht gefragt werden,

ob diese Sätze insofern nicht das ganze Verfahren zu entwurzeln drohen, als hier bereits das Verständnis um das Christentum vorausgesetzt zu sein scheint, das doch erst auf dem Wege entwicklungsgeschichtlicher Konstruktion gewonnen werden sollte. Man könnte einem solchen Einwand gegenüber gewiss geltend machen, dass das Gelingen einer solchen Überschau ja nicht daran geknüpft werde, dass dem Christen selbst auch schon die einzigartige Erhabenheit der christlichen Religion zum Bewusstsein gekommen sei; und ebenso möchte man betonen, dass das naive Verständnis des Christentums, welches der Christ allerdings zu einem solchen Geschäft mitbringen müsse, durch die Überschau wesentlich geläutert und überhaupt erst zu einem wissenschaftlich gesicherten werde. Ob diese Antwort wirklich ganz ausreicht, braucht hier nicht untersucht zu werden. Jedenfalls bleibt bestehen, dass notwendig der Erfolg des ganzen Verfahrens durch das Mass bedingt ist, in welchem der Christ mit Bewusstsein in seiner Religion lebt. Wo jemand etwa den Namen eines Christen trüge, thatsächlich aber auf unterchristlichem Standpunkt lebte, würde eben jener Satz, dass von dem höheren Standpunkt aus der niedere verstanden werden könne, nicht mehr zutreffen. Eben das bedeutet aber, dass für die ganze Konstruktion keineswegs nur wissenschaftliche Befähigung notwendig ist, sondern die religiöse Stellung des Betrachtenden durchaus entscheidend ins Gewicht fällt.

Eben dahin weist die weitere Erwägung, dass doch offenbar die Möglichkeit der ganzen entwicklungsgeschichtlichen Konstruktion auf ganz bestimmten Voraussetzungen beruht. Es ist zunächst der Glaube an die in der Geschichte waltende Vernunft oder die metaphysische Auffassung der Geschichte als der Auswirkung teleologisch-einheitlicher göttlicher Zwecke, der hier vorausgesetzt wird. Troeltsch bemerkt, dass dieser Glaube trotz aller Schwierigkeit, trotz aller Bedeutung des Besonderen und trotz aller Bedeutung der Naturfaktoren festgehalten werden könne und müsse;[19]) aber eben diese vorsichtige Formulierung bringt zum Bewusstsein, auf wie vielseitigen wissenschaftlichen Gegensatz dieser Glaube unter allen Umständen gefasst sein muss. Die Unmöglichkeit aber, für die Deutung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus einen allgemein zwingenden Beweis zu führen,

---

19) Theol. Jahresbericht XVIII, p. 509.

macht sich in unendlich verstärktem Masse geltend, wenn dieser Gesichtspunkt auch auf das Gebiet der Religionsgeschichte in der Weise, wie Troeltsch es thut, übertragen wird. Wo man freilich in der Schätzung der Religion über immanente Bewusstseinsvorgänge überhaupt nicht hinauskommt, diese aber wieder durch die Vorstellung von erstrebten Gütern nach Massgabe der allgemeinen Kulturstufe oder auch durch das Erwachen und Reifen intellektueller Bedürfnisse bedingt sein lässt, da ist ja die religiöse Entwicklung nur ein Ausschnitt der allgemeinen Entwicklung der Geschichte. Aber gerade ein Versuch, auf diese Weise wirklich die Konstruktion eines stufenweisen Fortschrittes zu erreichen, würde auf Schritt und Tritt auf den lebhaftesten allseitigen Widerspruch sich gefasst machen müssen. Troeltschs Position kommt in diesem Stücke wesentlich günstiger dadurch zu stehen, dass er den Fortschritt der subjektiven Religiosität innerhalb der Religionsgeschichte auf eine wirkliche Offenbarungsgeschichte Gottes zurückführt. Aber nach der anderen Seite wird damit offenbar ein Gesichtspunkt in die Betrachtung eingeführt, der auch von der vorhin bezeichneten Metaphysik der Geschichte aus nur dann für berechtigt gelten kann, wenn diese direkt religiös fundamentiert ist. Denn hier handelt es sich schliesslich lediglich um einen religiösen Glauben, um den Glauben, dass Gott die religiöse Entwicklung der Menschheit ihrem Ziel entgegenführt. Ob dieser Glaube berechtigt ist, steht hier nicht zur Frage; jedenfalls wird er nur von dem anerkannt werden, welcher selbst entsprechende religiöse Erfahrung gemacht hat.

Das führt auf den letzten Punkt, der hier zu beachten ist. Gerade auf eine sorgfältige Analyse der religiösen Bewusstseinsvorgänge hat Troeltsch grossen Fleiss verwandt. Es sind sehr wertvolle Gesichtspunkte, welche er gegen den Versuch geltend macht, diese religiösen Vorgänge aus den übrigen Seelenthätigkeiten abzuleiten. Und ebenso überzeugend ist für jeden, der das Geheimnis der Religion erlebt, die Unmöglichkeit ins Licht gesetzt, den religiösen Glauben auf einen Glauben an Ordnungen und Gesetze, welche dem Geist immanent wären, zu reduzieren oder auch ihn kurzer Hand als Illusion zu beurteilen. Endlich auch hat Troeltsch darin recht, dass die Postulatentheorie, wenn sie konsequent durchdacht wird, notwendig zu sehr seltsamen Vorstellungen über das Verhältnis Gottes den Menschen gegenüber führt. Es ist in Wirklichkeit ein seltsamer Gedanke, dass immer nur auf dem Wege in-

tellektueller oder sittlicher Postulate ein lebendiger Gott erschlossen werden sollte, ohne dass dieser jemals den Menschen als solcher selber berührte. Indes Troeltsch täuscht sich selbst nicht darüber, dass auch hier ein Beweis, der für alle zwingend wäre, nicht erreicht werden kann. Wo jemand überhaupt die Möglichkeit leugnet, von immanenten Bewusstseinsvorgängen aus einer transsubjektiven Wirklichkeit sich zu bemächtigen, wird er selbstverständlich erst recht die Möglichkeit einer Gotteserfahrung leugnen. Insofern bilden auch hier also metaphysische Voraussetzungen die Grundlage, als der Schluss von der Denknotwendigkeit bewusstseinstranscendenter Objekte auf ihre Wirklichkeit nur für den beweisend sein kann, welcher von der Normalität unseres Geistes und einer ihr entsprechenden Beschaffenheit der Aussendinge überzeugt ist. Indes das Letztentscheidende sind auch diese metaphysischen Anschauungen nicht. Auch da, wo jemand sonst durchaus nicht im Banne blosser Bewusstseinsvorstellungen sich festhalten lassen will, wird er die Möglichkeit einer Erfahrung der übersinnlichen Welt doch solange zu leugnen geneigt sein, als er nicht selbst diese Erfahrung gemacht hat. Auch die Berufung auf das Zeugnis so vieler Frommen von einer derartigen Erfahrung wird hieran nichts ändern. Mag der Forscher die subjektive Glaubwürdigkeit dieser Zeugen gar nicht antasten, er ist solange nach einer anderen Erklärung zu suchen gezwungen, als ihm selbst entsprechende Erfahrung abgeht. Troeltsch hat selbst in einer Auseinandersetzung mit Kaftan kurzer Hand erklärt, dass der Glaube an die Existenz des religiösen Objektes natürlich auf dem Vertrauen zur Normalität unseres Geistes und auf der inneren Erfahrung dieses Glaubens beruhe. Man wird nach dem Ausgeführten zu diesem Satz nur hinzuzufügen haben, dass die religiöse Erfahrung eben das zuletzt Entscheidende ist.

Was in dem allen sich immer wieder bestätigt, ist dies, dass der Versuch einer allgemein gültigen Fundamentierung des Christentums auf dem Wege religionsphilosophischer Untersuchung notwendig an dem entscheidenden Punkte versagt. Troeltsch ist den obigen Ausführungen im einzelnen selbst schon in weitgehendem Masse entgegengekommen und hat auch schon in Bezug auf das Ganze rundweg zugegeben, dass in dem Glaubenscharakter aller Ideale und der ganzen entwicklungsgeschichtlichen Konstruktion die Unmöglichkeit einer jedermann zwingenden Argumentation und die Möglichkeit sehr verschiedener Auffassungen liege. Er setzt aber sofort hinzu: „Aber was beweist das gegen die

ganze Methode des geschichtsphilosophischen Idealismus? Das sind doch nur Vorsichtsmassregeln für ihre Handhabung".[20]) Seine Meinung muss also die sein, dass die Schwierigkeiten, welche hier zu überwinden sind, nicht wesentlich grösser seien, als sie jeder wissenschaftlichen Untersuchung sich entgegenstellen, die nicht auf eine einfache Feststellung des thatsächlich Vorliegenden sich beschränkt. Lässt sich die Forschung sonst durch den in solchem Fall notwendig sich stärker geltend machenden Einfluss der persönlichen Stellung nicht von der Arbeit überhaupt abschrecken, sondern entnimmt daraus nur die Verpflichtung, desto energischer auf die Sammlung des thatsächlich vorliegenden Materials die grösste Sorgfalt zu verwenden und im übrigen nach möglichster Objektivität zu ringen, sollte es hier nicht ebenso sein können und müssen? Darauf ist zu antworten, dass, wenn doch, wie weit man auch die Grenzen des der strengen Wissenschaft Erreichbaren stecken mag, unter allen Umständen auf unserem Gebiet die Möglichkeit verschiedener Auffassungen offen bleiben muss, eben dadurch schon die Gewissheit, welche wir auf religiösem Gebiete suchen, tödlich getroffen wird. Eine Gewissheit, die wirklich für unser Leben den tragenden Grund abgeben soll, kann sich nicht mit der Möglichkeit einrichten, dass sie vielleicht doch irrig sei. Dazu kommt, dass alle wissenschaftliche Arbeit notwendig in beständigem Fluss begriffen ist und bereit sein muss, beständig weiter zu lernen oder auch umzulernen. Darf daher unsere Gewissheit nur soweit für fundamentiert gelten, als sie allgemein gültig wissenschaftlich beweisbar ist, so wird sie notwendig in den Fluss dieser Untersuchung hineingezogen. Das heisst aber wieder, dass eben das, was wir im Glauben suchen, die Gewissheit um etwas in allem Wechsel Bleibendes, uns gerade unter dem Bemühen, es sicher zu fundamentieren, wieder unsicher wird. Endlich aber trifft die Analogie mit den Schwierigkeiten, welche überhaupt dem wissenschaftlichen Erkennen entgegenstehen, hier nicht einmal zum Ziel. An den entscheidenden Punkten der Konstruktion waren es eben keineswegs nur wissenschaftliche Voraussetzungen, von denen die verschiedene Stellungnahme abhing, sondern direkt religiöse Gründe.

Ist dem aber so, dann darf man sich freilich nicht darüber täuschen, dass, wenn die theologische Arbeit nur auf dem soll fussen dürfen, was die

---

20) Z. f. Th. u. K. 1898, p. 28.

allgemeine Religionswissenschaft als allgemein gültiges, sicheres Resultat erarbeitet hat, die Dogmatik überall, je ernster sie es mit der wissenschaftlichen Wahrheit nimmt, auf die Möglichkeit ganz verschiedener Auffassungen hinweisen muss. Das heisst aber nicht bloss, dass sie völlig von der Religionsphilosophie abhängig wird, — was wäre an sich daran gelegen? — sondern dass diese Disziplin, welche nach kirchlicher Auffassung den Wahrheitsbesitz der Gemeinde als Wahrheit darzustellen hat, thatsächlich selbst zum Relativismus und Skeptizismus anleiten müsste. Nun soll freilich nicht verschwiegen werden, dass Troeltsch wiederholt Verwahrung dagegen eingelegt hat, dass man aus seinen Forderungen ohne weiteres Konsequenzen für die dogmatische Arbeit ziehe. Indes ist das der Punkt an seinen Ausführnngen, der am wenigsten einleuchtend ist. Wäre die Sache etwa nur so gemeint, dass Troeltsch von dem akademischen Unterricht die religionswissenschaftliche Fundamentierung der Dogmatik ausschliessen wollte, so handelte es sich freilich schliesslich lediglich um eine methodische oder, wenn man will, pädagogische Frage, auf die es hier nicht ankäme. Troeltschs Meinung scheint aber die zu sein, dass auch inhaltlich die Ausführungen der Dogmatik durch seine Forderung nicht wesentlich beeinflusst zu werden brauchen. Das ist aber dann nicht zu begreifen, wenn doch nach seinen anderweiten ausdrücklichen Zugeständnissen das naive Verständnis des Christentums durch die von ihm geforderte religionswissenschaftliche Überschau wesentlich modifiziert wird.[21]) Troeltsch hat freilich geltend gemacht, dass die Aufgabe, für eine bestimmte Kirchengemeinschaft die dogmatische Lehre zu bearbeiten und die künftigen Prediger mit einer dogmatischen Ausbildung anszurüsten, etwas wesentlich anderes bedeute als eine Verständigung mit der grossen Menge wissenschaftlich denkender Zeitgenossen; für die erstere bestünden engere kirchliche Normen, die bis zum gewissen Grad rechtliche und moralische Verbindlichkeit besässen.[22]) Das kann sehr an die Unterscheidung zwischen kirchlicher und wissenschaftlicher Methode erinnern, die man uns vor einiger Zeit empfohlen hat. Solange aber Troeltsch seine Ausführungen nicht direkt nach dieser Seite interpretiert, wird man sich daran halten dürfen, dass er in seinem Referat über jenes Buch doch keineswegs diese Unter-

---

21) Theol. Jahresbericht XVIII, p. 511.
22) Z. f. Th. u. K. 1898, p. 67.

scheidung einfach zu der seinigen gemacht hat.[23]) Indes, wie auch immer die Stellungnahme von Troeltsch zu verstehen ist, — es soll hier ganz dahingestellt bleiben — so kann darüber jedenfalls kein Zweifel sein, dass, wenn seine Forderung der religionswissenschaftlichen Fundamentierung der Theologie überhaupt zugestanden werden muss, zu allererst davon die Dogmatik betroffen wird, so gewiss doch sie eben die systematische Beschreibung des Christentums geben soll.

Darüber sich klar zu werden, hat freilich der supranaturalistisch denkende Theologe besonderen Anlass. Das liegt aber darin begründet, dass er an der unbedingten Gewissheit um die Wahrheit, es darf jetzt bestimmt gesagt werden, absolute Wahrheit des Christentums in einzigartigem Sinne interessiert ist. Ruht das Christentum auf übernatürlicher Offenbarung in einzigartigem Sinne, so muss schon der Gedanke, dass der absolute Charakter des Christentums offen bleiben soll, unerträglich sein. Die Möglichkeit eines Fortschrittes über das Christentum hinaus würde nur dann ertragen werden können, wenn nicht der Christ gewiss wäre, im Glauben an eine auf alle Zeit gültige Erlösung gegenwärtig schon volle Gottesgemeinschaft zu haben. Wo das geglaubt wird, kann wohl eine Vollendung dessen, was grundsätzlich schon jetzt vorhanden ist, noch erwartet werden; ein Warten dagegen auf eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung ist ausgeschlossen. Um deswillen muss hier freilich besonders bestimmt jede Fundamentierung der christlichen Gewissheit abgewiesen werden, welche auch nur die Möglichkeit einer relativistischen Schätzung des Christentums offen lässt. Dazu kommt, dass ebenso hier von vornherein die Unmöglichkeit feststeht, auf dem Wege rein wissenschaftlicher Begründung die christliche Gewissheit erzeugen zu wollen. So oft es auch versucht ist, den Supranaturalismus mit rationalen Gründen zu stützen, so bleibt es doch notwendig ein Widerspruch in sich selbst. Wer wirklich von dem überzeugt ist, was 1 Kor. 2, 14 steht, wird nicht für möglich halten, dass die Gewissheit um das Christentum anders als in einem Erlebnis begründet werden könne, welches den Menschen selbst innerlich umschafft. Indes muss doch das Interesse, das im Supranaturalismus freilich in einzigartigem Sinne sich geltend macht, zuletzt jeder teilen, der das Geheimnis der Religion in einer wirklichen Gotteserfahrung

---

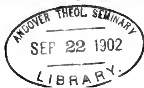
23) Bernouilli, Wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie, Theol. Jahresbericht XVII, p. 576.

anerkennt. Nur unter der Voraussetzung könnte also unsere Frage überhaupt auf die Frage nach dem Supranaturalismus zurückgeführt werden, dass im voraus zugestanden wäre, dass wirkliche religiöse Erfahrungsgewissheit eben nur auf dem Standpunkt des Supranaturalismus behauptet werden könne. Es bedarf jedoch hier keiner Untersuchung, ob und in welchem Sinne dem in der That so ist, da gerade auch die Bejahung dieses Satzes eben nur bestätigen würde, dass in unserem Zusammenhang zuletzt alles auf die Frage ankommt, ob religiöse Erfahrungsgewissheit möglich ist oder nicht.

Wo das erste bejaht wird, kann auch die Begründung der Gewissheit und damit auch der theologischen Arbeit nur so geschehen, dass die sie tragende Erfahrung begründet wird. So gewiss aber diese Erfahrung eine schlechthin einzigartige ist, so gewiss gibt es freilich zuletzt keine höhere Instanz, vor der die Verantwortung unserer Gewissheit geschehen könnte. Was übrig bleibt, ist nur eine Darlegung dessen, wie es zu dieser Erfahrung gekommen ist, in welchem Sinne sie durch sich selbst ihre Realität und Normalität verbürgt und wie von ihr die christliche Wahrheit umfasst wird. Dass auf die Weise die theologische Arbeit von aller übrigen wissenschaftlichen Arbeit isoliert werde, ist nicht zu befürchten. Freilich es bleibt bei dem, was bisher festgestellt wurde: die Gewissheit um das Christentum und seine Wahrheit kann weder auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung erst produziert werden, noch darf der Schein erweckt werden, als könne sie wenigstens nachträglich auf eine Weise begründet werden, die für jeden wissenschaftlich Denkenden zwingend wäre. Aber es gibt ein Drittes, was geschehen kann und muss. Wie jene Gewissheit, obwohl sie zuletzt allein durch religiöse Erfahrung begründet werden kann, doch nur innerhalb des natürlichen Wahrheitsbesitzes und in Anknüpfung an diesen entsteht, so kann schon eine Beschreibung der Entstehung dieser Gewissheit nicht ohne Rücksichtnahme hierauf geschehen, und muss die Wahrheit derselben daran sich bewähren lassen, dass sie mit den Problemen, die aus der jeweiligen Lage der Gesamtwissenschaft sich ergeben, sich auseinanderzusetzen vermag. Jene Rechenschaftslegung, wie sie vorhin gefordert wurde, geschieht ja ganz wesentlich unter dem Gesichtspunkt, dass die Möglichkeit einer Selbsttäuschung, welche bei aller Stärke der christlichen Gewissheit durch ihre grosse Partikularität dem Christen sich in besonderem Masse aufdrängen kann, ins Auge gefasst und Vergewisserung

darüber gesucht werden soll, dass eine solche nicht vorliegt. Geht der Christ dabei auf die Erfahrung zurück, welche ihn trägt und zwingt, so scheint dadurch die Möglichkeit der Selbsttäuschung doch nur an einen anderen Punkt verlegt und die Frage nach ihr erst recht dringend zu werden, je lebhafter der Möglichkeit und Tragweite einer solchen Erfahrung widersprochen wird. Nun wird die Vergewisserung darüber, dass keine Selbsttäuschung vorliegt, keineswegs nur in der Form einer Auseinandersetzung mit diesen Angriffen zu geschehen haben. So gewiss aber die Wahrheit zuletzt allerdings nur eine sein kann, wird der Christ seine Wahrheitsgewissheit auch darin zu erweisen haben, dass er von seiner Erfahrung aus nicht bloss des Widerspruches, der gegen seine Gewissheit laut wird, sich zu bemächtigen vermag, sondern überhaupt die natürliche Wahrheitsgewissheit in seine christliche Gewissheit aufzunehmen im stande ist. Wird aber im allgemeinen eine solche Selbstbewährung der christlichen Gewissheit notwendig nach der jeweiligen geschichtlichen Situation in sehr verschiedener Richtung zu geschehen haben, so liegt hier doch ein Unterschied vor. Man darf sagen, dass nach zwei Seiten eine solche Auseinandersetzung auch ohne Motivierung durch die jeweilige Situation in dem Wesen der christlichen Gewissheit selbst begründet ist. Wenn es geschichtliche Offenbarung ist, auf der der Glaube ruht, so muss die christliche Wahrheitsgewissheit notwendig zu der allgemeinen historischen Gewissheit um die Thatsachen, deren Offenbarungscharakter behauptet wird, in Beziehung treten. Hier aber kommt es uns nur auf das andere an, dass, wenn das Christentum Religion ist, das Verständnis desselben und der Wahrheitsanspruch, den es erhebt, an einer Erkenntnis der übrigen Religionen und einer Untersuchung des religiösen Phänomens überhaupt sich bewähren lassen muss. Es ist also einmal darzulegen, warum der Christ trotz aller entgegenstehenden Bedenken an der Gewissheit einer Gotteserfahrung festhält, sodann aber ist zu zeigen, wie gerade das Verständnis des Christentums, das aus der Heilserfahrung des Christen genommen wird, erst ein widerspruchsloses Verständnis der übrigen Religionen und der Religionsgeschichte überhaupt ermöglicht.

Damit hat auch ein solches Verfahren thatsächlich in weitgehendem Masse das Material zu verarbeiten, das Troeltsch seinen Untersuchungen zu Grunde legt. Der Unterschied ist nur der, dass hier das bestimmt vorausgesetzt wird, was Troeltsch erst auf dem Wege seiner Untersuchung



finden will. Demgemäss sind auch hier die Gründe zu erörtern, mit denen man die in der Religion behauptete Gotteserfahrung als Illusion zu erweisen unternimmt. Die Auseinandersetzung aber wird so zu geschehen haben, dass nicht bloss die Schwierigkeiten, mit denen andere Erklärungsversuche zu kämpfen haben, ins Licht gesetzt werden, sondern vor allem deutlich zu machen versucht wird, wie die anderen Erklärungsversuche des religiösen Phänomens wesentlich dadurch bedingt sind, dass bestimmte Data der religiösen Erfahrung, die dem Christen zugänglich sind, hier ausser Ansatz bleiben. Thatsächlich thut Troeltsch ein Ähnliches, wenn auch er wiederholt geltend macht, dass die Beobachtungen, von denen andere Versuche ausgehen, unzureichend seien. Während aber bei ihm ein solches Verfahren notwendig die Vorfrage als solche zum Bewusstsein bringen muss, was denn eigentlich Selbstaussage der Religion sei, mit anderen Worten, wo die Erscheinung der Religion für die psychologische Analyse denn so fassbar sei, dass sie gewiss sein dürfe, wirklich es mit der eigentlichen Gestalt der Religion zu thun zu haben, — eine Vorfrage, welche sogleich am Eingang der ganzen Untersuchung die Frage nach der Idealgestalt der Religion heraufzubeschwören droht, welche doch erst durch die ganze Untersuchung selbst ihre Lösung finden sollte, — wird hier bestimmt von der religiösen Erfahrung des Christen ausgegangen. Ebendasselbe gilt von der Vergewisserung um die geschichtliche Offenbarung, auf welcher das Christentum ruht, und ihre Wahrheit. Hier freilich erheben sich die eigentlichen Schwierigkeiten der ganzen Position. Wie soll religiöse Erfahrung um geschichtliche Thatsachen so möglich sein, dass in ihnen gegenwärtig eine Zuwendung Gottes zu dem einzelnen, worauf es doch ankommt, erlebt wird? Wie die Antwort auch zu lauten hat, dass sie gefunden werde, und was mehr sagen will, erlebt werde, ist das eigentlichste Lebensinteresse des Christentums, das auf dem Grund einer ein für allemal abgeschlossenen Offenbarung Religion sein will. Indes versteht sich dann auch hier von selbst, dass eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Gewissheit sich sehr sorgfältig mit den Bedenken auseinandersetzen muss, welche Troeltsch auf grund der gegenwärtigen Situation gegen die Wertung jener Offenbarung im Sinne des Supranaturalismus geltend gemacht hat. Aber wenn doch auch hier die Entscheidung thatsächlich von der Erfahrung, die der Christ an der Person Jesu macht, abhängt, so wird auch hier die Begründung der Gewissheit bestimmt von diesem Standort aus

zu unternehmen sein. Wo der Christ in der Erfahrung der Erlösung aus der Sünde eines einzigartigen Hineintretens Gottes in die Geschichte durch die Sendung und das Werk seines Sohnes gewiss wird, hat er den Punkt gewonnen, von dem aus er die Wege Gottes mit der übrigen Menschheit zu überschauen und dem doppelten Schriftzeugnis gerecht zu werden vermag, dass Gott einerseits die Heiden ihre eigenen Wege gehen, anderseits aber ihnen sich nicht unbezeugt lässt. Veranlasst die gegenwärtige Situation aber dazu, besonders dem letzteren das Augenmerk zuzuwenden, so muss doch gesagt werden, dass gerade da, wo die Einzigartigkeit des Christentums in der Einzigartigkeit seiner Offenbarung erkannt wird und zugleich in ihr die Universalität des göttlichen Liebeswillens und das Ziel der göttlichen Weltregierung dem Christen sichergestellt wird, damit die Bahn für eine volle Würdigung des in anderen Religionen Vorliegenden wie der Verflochtenheit des Christentums in die allgemeine Menschheitsgeschichte freigemacht ist.

Aber freilich, wenn doch alle diese Untersuchungen vom Standort des Christen unternommen werden, so können sie zuletzt auch nur für ihn wirkliche Beweiskraft haben. Nun aber ist Troeltsch gerade an einer Verständigung mit den wissenschaftlich denkenden Zeitgenossen gelegen, und er hat dabei offenbar vor allem solche im Auge, welche die Position wenigstens des kirchlichen Christentums ablehnen; — bedeutet nicht etwa der befürwortete Weg der Fundamentierung des Christentums direkt einen Verzicht auf die Verständigung mit jenen Fernstehenden? Doch ganz gewiss nicht. Einmal darf sogar gehofft werden, dass eine Lehre von der christlichen Gewissheit, wie sie hier als Grundlage der systematischen Theologie gefordert wird, doch auch den noch Fernstehenden einen gewissen Dienst thun könne. Gewiss, zunächst ist sie nicht ihnen vermeint, das liegt in der Natur des Gegenstandes, wie in der Aufgabe der Dogmatik begründet, insofern auch diese eben nicht jedem beliebigen Fernstehenden, sondern der gläubigen Gemeinde dienen will, als eine Aussage des Glaubens für den Glauben. Aber je ehrlicher die Fundamentierung der Dogmatik auf ihre Aufgabe sich beschränkt, je weniger sie auch die Prätension erhebt, etwas beweisen zu wollen, was der Natur der Sache nach nicht bewiesen werden kann, desto mehr mag sie doch auch wenigstens den zum Nachdenken anregen, der noch Verständnis dafür hat, dass das Geheimnis der Religion nicht bewiesen werden kann und darf. Alles, was nach dieser Seite eine Darlegung der christlichen

Wahrheitsgewissheit beanspruchen darf, ist freilich nichts weiter, als dass man der Berufung des Christen auf seine Erfahrung ebenso Gehör schenke, wie man sonst der ruhigen Darlegung einer bestimmten Erfahrung Gehör gibt. Ob man dann die Erfahrung als Illusion glaubt beurteilen zu können oder durch sie wenigstens zu einer Frage nach der Möglichkeit einer solchen Erfahrung sich anregen lässt, ist zuletzt lediglich Sache persönlicher Entscheidung. Wenn dann aber die christliche Gewissheitslehre selbst diese Möglichkeit einer Illusion, wie vorher festgestellt wurde, energisch ins Auge fasst und ihr gegenüber auch durch eine Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart sich zu bewähren hat, so darf doch gehofft werden, dass auch eine solche Auseinandersetzung dem, der wirklich Verständigung sucht, gerade um deswillen einen Dienst thun kann, weil sie bestimmt von einheitlichem Standpunkt aus unternommen ist. So weit dort etwa auch religionswissenschaftliche Untersuchung die Position des Christen bewähren soll, handelt es sich thatsächlich doch um einen Entwurf der Religionsphilosophie, welcher vom Standpunkt des Christen aus unternommen wird. Gewiss kann dieser für den, welcher dem Christentum persönlich fern steht, lediglich einen Konstruktionsversuch neben anderen bedeuten; das bedeutet er doch aber auch. Und wenn doch schliesslich über den Wert oder Unwert einer Gesamtanschauung nicht durch eine Auseinandersetzung hinsichtlich des einzelnen entschieden werden kann, sie vielmehr daran sich zu erproben hat, inwieweit es ihr wirklich gelingt, das Gesamtmaterial sich einzuordnen, dann wird hier der Platz sein für die Erinnerung, dass das Christentum die Wahrheit ist und die Wahrheit nur eine sein kann, eben um deswillen ein solcher vom Standpunkt des Christentums aus unternommener Entwurf gerade zu einer einheitlichen Deutung des religionsgeschichtlichen Materials geeignet sein muss. Oder sollte einem solchen Entwurf schon um deswillen die Beachtung abgesprochen werden dürfen, weil der Massstab, mit dem er arbeitet, von vornherein bestimmt ausgesprochen ist?; — für den Fernstehenden beansprucht er ja lediglich den Wert einer Hypothese.

Insofern darf allerdings auch von der Disziplin, welche die theologische Arbeit fundamentieren soll, eine gewisse Verständigung mit Andersdenkenden gehofft werden. Sodann aber — und das ist das zweite, was auf die vorhin erhobene Frage zu antworten ist, — versteht es sich von selbst, dass das, was für die Fundamentierung der Theologie

gilt, nicht etwa auch ohne weiteres für eine Verständigung mit Fernstehenden gelten kann. Diese kann allerdings unmöglich unter Voraussetznng der christlichen Gewissheit unternommen werden. Wer Apologetik treiben will, muss entweder sich auf den Standpunkt des Gegners stellen oder von der Basis wissenschaftlich allgemein gültiger Voraussetzungen ausgehen. Das erste thut die praktische Apologetik, das zweite die wissenschaftliche. Für die erstere kommt es darauf an, den Punkt zu finden, hinsichtlich dessen noch ein Verständnis vorausgesetzt werden darf, um von ihm aus den anderen weiterzuführen. Wo etwa die Wahrheit des Christentnms festgehalten werden soll, seine Absolntheit aber geleugnet wird, ist der Nachweis zn versuchen, dass in Wirklichkeit das eine ohne das andere nicht möglich ist. Glaubt man Religiosität pflegen zu können, der konkreten Erscheinung des Christentums aber gleichgültig gegenüberstehen zu dürfen, so ist zum Bewusstsein zu bringen, dass es allgemeine Religiosität eben nicht gibt, zugleich aber darzulegen, wie gerade im Christentum das in vollkommener Gestalt vorliegt, was das religiöse Bedürfnis des anderen sucht. Behauptet endlich ein anderer an der subjektiven Befriedigung, welche die religiöse Vorstellung ihm gewähre, so sehr genug zu haben, dass er die Frage nach ihrem objektiven Recht rnhig dahingestellt sein lasse, so ist deutlich zu machen, dass damit ein Standpnnkt innezuhalten versucht wird, der notwendig nach der einen oder anderen Seite weiter drängt. Was demnach der praktischen Apologetik, welche vor allem als Seelsorge auftreten wird, ihren eigentümlichen Vorzng verleiht, ist dies, dass sie von einer ganz bestimmten Grundlage aus operieren darf; dafür reicht sie aber notwendig auch nur soweit, als diese Grundlage reicht. Die wissenschaftliche Apologetik dagegen darf keine Voranssetzungen machen, für die sie nicht einen allgemein gültigen wissenschaftlichen Beweis zu führen sich getraut; ja sie hat das allerstärkste Interesse daran, dass hier keinerlei Voraussetzungen gemacht werden, die nicht erst bewiesen sind, — anch nicht die Voraussetznng, dass die Entwicklung der Religionsgeschichte notwendig eine stufenweise fortschreitende sein müsse. Dann werden wir freilich nicht mehr erwarten, auf diesem Wege irgend wie zu etwas zu kommen, das für einen Beweis des Christentnms gelten könnte. Vielmehr wird eine solche Apologetik gerade darin eins der wesentlichsten Stücke ihrer Aufgabe zu erkennen haben, scharf nnd klar die Punkte herauszuarbeiten, an denen eine Bearbeitung des thatsächlich vorliegenden

Materials die Grenze des wissenschaftlich Feststellbaren erreicht. Das schliesst aber keineswegs aus, dass sie anderseits ebenso durch sorgfältige Sammlung und Bearbeitung des gegebenen Materials auch direkt zum Ziele der Beweisführung vorzudringen versucht. Wie diese doppelte Aufgabe der Apologetik zu einander ins Gleichgewicht gesetzt wird, wird davon abhängen, wie weit einerseits die Grenzen der exakten wissenschaftlichen Untersuchung gezogen werden und wie anderseits über die „Thorheit“ des Christentums gedacht wird. Glaubt man wirklich auf allgemein gültige Weise irgend woher ein sittlich-religiöses Ideal konstruieren zu können, so mag man sogar einen wissenschaftlichen Beweis für die Absolutheit des Christentums versuchen. Jedenfalls soll ausdrücklich ausgesprochen sein, dass auf theoretische Gründe für die Wahrheit des Christentums oft zu voreilig verzichtet ist.[24]) Indes wird man im ganzen doch sagen müssen, dass der christliche Forscher um so weniger in Gefahr kommen wird, dem Thatsachenmateriale Gewalt anzuthun, je weniger er sich darauf angewiesen weiss, erst auf diesem Wege seine Gewissheit begründen zu müssen, und auch bei denen, mit welchen er verhandelt, wird er um so eher auf Gehör rechnen dürfen, als er nicht zu verbergen sucht, wo für ihn die letzte Entscheidung liegt.

Nur dagegen muss die theologische Wissenschaft in der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden, wie in der Grundlegung ihrer Arbeit sich verwahren, dass ihr unter dem Titel einer allein berechtigten wissenschaftlichen Methode die Anerkennung von Sätzen zugemutet werden soll, welche die von ihr behauptete Position im voraus ins Unrecht setzen. Troeltsch freilich erhebt gegen die systematische Theologie den Vorwurf, dass sie bisher sehr zu ihrem Schaden versäumt habe, nach den sonst allgemein geltenden wissenschaftlichen Normen auch ihre Arbeit einzurichten; eine besondere christlich-theologische Methode dürfe es nicht geben. Eine solche darf es nun in der That nicht geben. Innerhalb der theologischen Wissenschaft gelten genau dieselben Denkgesetze, wie anderswo, und für die Methode, welche die mannigfach verzweigte theologische Arbeit auf ihren einzelnen Arbeitsgebieten innezuhalten hat, gilt lediglich der allgemeine Grundsatz, dass die Arbeitsmethode sich

24) Soweit also Troeltsch nur davor warnen will, die Bedeutung theoretischer Stützen für den Glauben zu unterschätzen, würde weitgehendes Einverständnis vorhanden sein. — Zu vergleichen ist nach dieser Richtung besonders Z. f. Th. u. K. 1895, p. 432 ff.

jedesmal ihrem Objekt anzupassen habe. Was der theologische Arbeiter so gut, wie jeder andere, abzulehnen hat, ist nur dies, dass man ihm Arbeitsmethoden von Voraussetzungen aus aufzwingen will, die für ihn nicht bestehen. Zwischen den Zeitgenossen, welche Troeltsch im Auge hat, und der, sagen wir einmal, kirchlichen Theologie ist ja gerade die Frage nach dem Supranaturalismus strittig, vielleicht auch die Frage nach der Realität der Gotteserfahrung überhaupt. Soll nun wirklich von vornherein nur die Methode für wissenschaftlich zulässig gelten, welche alle Religionen auf gleichem Fuss behandelt, so heisst das die Entscheidung vorwegnehmen, die ja eben erst gesucht werden soll. Troeltsch hat gelegentlich den Satz aufgestellt, dass die supranaturalistische Beantwortung der aufgeworfenen Frage zum voraus entscheiden wollen, heisse, eine Beweisschlacht nur unter der Bedingung schlagen dass sie gewonnen sei, ehe sie begonnen wurde.[25]) Gegen den Satz ist nichts einzuwenden, man muss nur hinzusetzen, dass es ebenso verkehrt wäre, dem supranaturalistisch denkenden Christen zuzumuten, die Schlacht dadurch für erledigt zu halten, dass im voraus eine von der Verneinung der Frage abstrahierte Regel des Kampfes für allein zulässig erklärt würde. Es handelt sich also ganz und gar nicht darum, dass die Theologie der Frage nach dem Supranaturalismus, die in der Gegenwart gewiss nahe genug liegt, aus dem Wege gehen sollte; alles vielmehr, was sie in der Verständigung mit einem Andersdenkenden fordern kann und muss, ist nur dies, dass die Frage wirklich unbedingt offen bleibe. Dann ist sie gewiss auf die Bedenken, welche die gegenwärtige Situation nahe legt, eine wissenschaftliche Antwort schuldig. D. h. also, wenn es noch nötig sein sollte zu sagen, es darf hier nicht etwa, wie vorhin angedeutet wurde, zunächst von der christlichen Erfahrung aus die Einzigartigkeit der Person Jesu begründet werden, um von da aus der übrigen Einwendungen sich zu bemächtigen; es können hier lediglich wissenschaftlich allgemein gültige Instanzen entscheiden. Aber freilich, wenn nun diese in Wirklichkeit die Streitfrage nicht zur Entscheidung bringen, wenn bei jeder derartigen Verhandlung notwendig sich herausstellt, dass die letzte Entscheidung wo anders liegt, und über diese letzten Gründe eine Einigung nicht erzielt wird, dann bleibt zuletzt nichts übrig, als die Konstatierung des bleibenden Dissensus, — nicht zwischen theologi-

25) Z. f. Th. u. K. 1898 p. 39.

scher und nichttheologischer Betrachtungsweise, sondern zwischen zwei verschiedenen religiösen Anschauungen. Wer dann, er sei Theologe oder Nichttheologe, von der Unhaltbarkeit des kirchlichen Supranaturalismus überzeugt ist, hat gewiss auch das gute Recht, seine Arbeitsmethode dementsprechend zu gestalten, aber ebensoviel Recht zum entgegengesetzten Verfahren hat derjenige, der vom Gegenteil überzeugt ist. Vermutlich würde Troeltsch selbst wenigstens da, wo es um die Realität der Gotteserfahrung überhaupt sich handelt, nicht anders urteilen. Wo jemand von der Unmöglichkeit einer solchen sich überzeugt zu haben glaubt, da mag er gewiss bei der psychologischen Analyse des religiösen Vorgangs dementsprechend verfahren; leitet er aber aus dieser seiner Überzeugung eine allein gültige Methode wissenschaftlicher Untersuchung des religiösen Phänomens ab, wie das so oder anders immer wieder geschehen ist, so bedeutet die Forderung einer Anerkennung einer solchen These für jeden anders Urteilenden nichts anderes, als eine petitio principii. Genau so aber steht es im obigen Fall. Wer demnach der Theologie zumutet, die Grundsätze ihrer Arbeit von einer Instanz sich bieten zu lassen, welche grundsätzlich die ihr eigentümliche Gewissheit negiert, der mutet in Wirklichkeit ihr zu, ihr eigener Totengräber zu sein. Mit einem solchen voreiligen Selbstverzicht der Theologie wäre schliesslich aber auch der Gesamtwissenschaft so wenig wie der Theologie gedient, wenn doch die Aufgabe der Wissenschaft es ist, das in der Welt Wirkliche zu erfassen und nicht durch einen Machtspruch aus der Welt zu schaffen.

Damit wird abschliessend deutlich, warum eine Fundamentierung der Theologie auf die Religionsphilosophie, wie Troeltsch sie fordert, abzulehnen ist. Nicht darum handelt es sich, dass das Verständnis vom Christentum, das wir behaupten, dem freien Luftzug der Wissenschaft entzogen werden müsste und sollte; der Christ darf und soll vielmehr gewiss sein, dass alles, was wissenschaftliche Arbeit an allgemein gültigen Resultaten verarbeitet, zuletzt der christlichen Wahrheitsgewissheit zur Bestätigung dienen muss. Worum es sich handelt, ist lediglich die Anerkennung der Schranken, welche notwendig aller wissenschaftlichen Arbeit gezogen sind. Wie weit oder eng man auch die Grenzen des der reinen Wissenschaft Erreichbaren ziehen mag, darüber ist ein Zweifel nicht möglich, dass religionswissenschaftliche Untersuchung nicht selbst religiöse Gewissheit zu erzeugen vermag. Dann aber wird es ganz von der

persönlichen Stellung des einzelnen abhängen, ob er mit dem durch religiöse Gewissheit Gegebenen zu rechnen wagt, und wie er gegebenen Falls zu einer bestimmten Einzelerscheinung dieser Gewissheit sich stellt. Wird die erste Frage rundweg verneint, so scheint sich freilich eine reinliche Begrenzung der wissenschaftlichen Aufgabe zu ergeben; nur ist dann darauf zu halten, dass die Konsequenz der ablehnenden Stellung auch nach der negativen Seite gezogen wird. Mit anderen Worten: auf ein abschliessendes Urteil über die Wahrheit der religiösen Vorstellungen ist dann völlig zu verzichten, und lediglich eine objektive Fixierung des thatsächlich Vorliegenden zu geben, — wenn das nämlich wirklich möglich ist und nicht etwa die scheinbar so einleuchtende Abgrenzung des wissenschaftlich Erreichbaren sich als doch gar zu einfach herausstellen sollte. Will der Forscher dagegen sich hier nicht Halt gebieten lassen, dann muss er über das andere sich klar werden, wie notwendig seine eigene religiöse Gewissheit das Resultat beeinflussen wird, und wie unmöglich es daher ist, hier zu Resultaten zu kommen, auf die als allgemein anerkannte einfach zurückgegriffen werden könnte. In beiden Fällen wäre es demnach für die Theologie ein übles Ding, wenn sie nur auf die allgemein anerkannten Resultate der Religionsphilosophie sich gründen dürfte, im ersteren Fall würde sie über den Skepticismus, im zweiten Fall über den Relativismus nicht hinaus kommen.

So wird es dabei sein Bewenden haben müssen, dass eine Theologie, welche eine selbständige Gewissheit um das Christentum kennt und hat, das Gebiet, auf dem sie sich anbaut, lediglich selbst dadurch zu fundamentieren hat, dass sie von dieser ihrer Gewissheit Rechenschaft gibt. Muss sie darüber von der übrigen Religionswissenschaft etwa den Vorwurf hören, dass sie auf ein völlig unkontrollierbares Gebiet sich zurückziehe, so wird sie in der hier bezeichneten Weise zum Bewusstsein zu bringen haben, wie wenig sie einer solchen Kontrolle sich zu entziehen gewillt ist. Ob aber diese Selbstverantwortung des Christentums nach seiten des behaupteten Verständnisses, wie des in Anspruch genommenen Wahrheitswerts in der Einleitung in die Dogmatik oder in einer besonderen Disziplin zu geschehen hat, ist eine rein methodische Frage, die in diese Untersuchung nicht mehr hineingehört. Nur soviel dürfte ohne weiteres einleuchten, dass, wenn die Begründung der christlichen Gewissheit in dem vorhin angedeuteten Umfang versucht werden soll, dieser Umfang die Grenzen der Einleitung zu sprengen droht. In-

sofern wird v. Frank, auf das Ganze gesehen, mit der Trennung der Gewissheitslehre von der Dogmatik recht behalten; doch bleiben hier methodische Fragen übrig, die keineswegs im Vorübergehen zu erledigen sind. Jedenfalls steht, auf die Selbständigkeit der Dogmatik gesehen, kein Bedenken entgegen, wenn die Dogmatik von einer Untersuchung über die Religion meint ausgehen zu müssen, — wenn sie nur bestimmt von vornherein ihren Standort im Christentum nimmt.

Festschrift

seiner Königlichen Hoheit dem Prinzregenten

Luitpold

von Bayern

zum

Achtzigsten Geburtstage

dargebracht von der

Universität Erlangen.

I.

Theologische Fakultät.

18½ Bog. 4°. **Preis: 6.50 Mark.**

Hieraus einzeln:

Zahn, Prof. D. **Theodor**, Athanasius und der Bibelkanon. 1 Mk.

Kolde, Prof. D. **Theodor**, D. Joh. Teuschlein und der erste Reformationsversuch in Rothenburg o. d. T. 1.20 Mk.

Caspari, Prof. D. **Walter**, Die Bestrebungen des Andreas Hyperius etc. erscheint durch die Elementa christ. relig. auctore Hyperio vermehrt, unter dem Titel:

Elementa christianae religionis auctore Andrea Hyperio. Herausgegeben von W. Caspari mit einer Abhandlung: Die Bestrebungen des Andreas Hyperius auf dem Gebiete der praktischen Theologie und des theologischen Studiums. ca. 6 Bog. ca. 2.60 Mk.

Ewald, Prof. D. **Paul**. Probabilia betreffend den Text des ersten Timotheusbriefes. 1.20 Mk.

Lotz, Prof. D. **Wilhelm**, Die Bundeslade. 1.20 Mk.

Ihmels, Prof. Lic. theol. **Ludwig**, Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie. 1 Mk.

Wiegand, Prof. D. **Friedrich**, Agobard von Lyon und die Judenfrage. 1 Mk.

Köberle, Lic. **Justus**, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament. 1 Mk.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



